

PROGRAMA DE FILOSOFIA

EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: CARLOS DANIEL PIMIENTA ARDILA

**TÍTULO: EL CONCEPTO DE “VERDAD” EN LA CIUDAD DE DIOS
DE AGUSTÍN DE HIPONA**

CALIFICACIÓN

APROBADO

LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO

Asesor

SANDRA LORENA HIDALGO ARANGO

Jurado

Cartagena, 11 de octubre de 2021

**EL CONCEPTO DE “VERDAD” EN LA CIUDAD DE DIOS DE AGUSTÍN DE
HIPONA**

CARLOS DANIEL PIMIENTA ARDILA

**PROGRAMA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
Cartagena de Indias D.T. y C.**

2020

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE: FILÓSOFO

CARLOS DANIEL PIMIENTA ARDILA

TÍTULO:

**EL CONCEPTO DE “VERDAD” EN LA CIUDAD DE DIOS DE AGUSTÍN DE
HIPONA**

TUTORA: LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

Cartagena de indias D.T. y C. 2020

Contenido.

Introducción	4
I	5
II	15
III	29
Conclusión	41
Referencias bibliográficas	43

Introducción.

El propósito principal de este texto consiste en abordar el concepto de “verdad” de Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios* como un ejercicio exegético. En ese sentido, el presente documento se inscribe en el primer tipo de trabajo de grado, ya que transita por un camino meramente interpretativo que analiza y expone conceptos y argumentos específicos en una obra clásica del pensamiento filosófico.

Por ello, el interés primario no consiste en realizar comparaciones o diálogos con fuentes secundarias, o con interpretaciones particulares sobre Agustín de Hipona y su pensamiento. Lo que se ha escrito radica únicamente en el análisis del concepto que da luces para una adecuada comprensión de la *Ciudad de Dios*.

La *Ciudad de Dios* es una obra extensa dividida en dos partes; contiene veintidós libros, y cada libro posee más de veinte capítulos cada uno. En toda esta magna obra se debaten y se exponen diferentes problemas filosóficos y teológicos que además se manifiestan en amplias narraciones de la historia de Roma y el pueblo judío y sus relaciones con el mundo antiguo. No obstante, el objetivo de escarbar por todo el terreno textual de la *Ciudad de Dios* consiste en conocer un concepto que puede proveer un hilo conductor para la lectura de toda la obra.

La “verdad” desde esta interpretación filosófica puede ser útil a todo aquel que con un interés filosófico quiera acercarse a la lectura de la obra. Pues la hipótesis general plantea que el concepto de “verdad” es tanto el principio causal como la finalidad de toda la existencia humana, que es plasmada, además, en una narración dual que aplica san Agustín con su teoría acerca de las dos ciudades, la terrena y la de Dios. Dicha teoría es el pilar narrativo del Hiponense en el cual convergen los asuntos que se tocan en el libro. Pero todos ellos, en especial los filosóficos y los teológicos están ligados y comprendidos desde el concepto de verdad.

Dado que nuestra disciplina se inscribe en la reflexión filosófica, tomamos como punto de partida una búsqueda que en lo posible nos permite encontrar elementos filosóficos textuales que toquen o traten nuestro objeto de estudio que es la “verdad” en nuestra obra en cuestión, y sobre todo, piezas textuales que ayudan a ordenar la definición de la idea desde las acepciones y las subdivisiones que nos esboza Agustín.

I

Tarea difícil y minuciosa es aquella que intenta encontrar la definición concreta de una noción que en la actualidad oscila entre diferentes paradigmas de pensamiento, y cuya complejidad le asegura su trasfondo histórico en toda narración filosófica hecha hasta ahora. Es la noción de “verdad” cuya experiencia reflexiva ha suscitado no más de un problema subordinado a su misma naturaleza y articulación la que aspiramos definir en la magna obra “*La Ciudad de Dios*” de Agustín de Hipona.

Por supuesto, que es sumamente complejo hallar la definición de un concepto que de manera constante es utilizado por el autor de manera diversa y con distintas funciones discursivas en una obra que, además, se desarrolla por distintos temas y discusiones teológicas y filosóficas. No obstante, es posible localizar la definición de un concepto si comprendemos bien qué es precisamente lo que queremos encontrar y bajo qué tipo de narración investigativa queremos emprender el proyecto. Para el caso presente en este escrito, las intenciones que justifican la búsqueda son únicamente filosóficas, es decir, buscamos un límite que nos permita acercarnos a la cosa misma que rastreamos, y se trata exclusivamente de la “verdad”, aquella idea sustancial que admite Agustín en muchas líneas de todas las obras de su pensamiento, enclaustrada en el objeto de estudio la *Ciudad de Dios*.

Admitido esto, es posible iniciar una serie de ejercicios exegéticos que nos permita acertar en nuestra investigación a partir de diferentes objetos textuales que se acerquen a la noción de “verdad” como tal, como lo que *es* en los términos que Agustín lo expresa en la obra.

Hallazgos en el libro VIII.

En el libro VIII de la *Ciudad de Dios*, Agustín emprende un tratamiento de crítica y asimilación con la filosofía, pero específicamente con aquella corriente filosófica que, en efecto, posee algunos rasgos que la asemejan al pensamiento cristiano en lo correspondiente a una dualidad necesaria de toda la realidad, una esfera que está conformada por lo puramente sensible y perecedero, y otra que comprende lo específicamente inteligible e inmutable. Pasando brevemente por los filósofos presocráticos, el filósofo africano busca una línea histórica antecedente y posterior a

Sócrates para apuntar hacia la certeza de que cada filósofo ha intentado encontrar el origen de las cosas naturales y el bien máximo al cual aspiran los hombres en la reflexión ética y en la vida moral.

En ese sentido, Agustín admite una historia de la filosofía que evoca su origen sintético en los territorios y lenguas griegas, no sólo por la progresión de un lenguaje investigativo que se enfoca en el origen del mundo por medio del razonamiento mismo, sino que arguye una especificación más audaz, al resignificar el mismo nombre que tenía la disciplina de los griegos. Llamada “filosofía” por primera vez desde la autoproclamación de Pitágoras como un amante de la sabiduría, siendo ella *philein* y *sophía*, Pitágoras no se dice, según Agustín, un sabio sino un amante de esa sabiduría. Ahora bien, si dicha sabiduría es querida y amada por los pensadores griegos, ¿cuál es su contenido propio? y además ¿cuál sería la resignificación que le aplica Agustín al término? Es posible responder a estas preguntas de manera directa; sin embargo es preferible localizar las ideas de Agustín en el contexto discursivo de su planteamiento, con el fin de precisar con fidelidad su concepto de “verdad”.

Agustín, con razón de una disertación sobre los tres tipos de teología según el romano Varrón, a saber, teología mítica, civil y natural, en la que revisa las premisas y las consecuencias racionales de la religión grecorromana de la cual escriben los poetas y su aplicabilidad en la moral y en la política del Imperio romano, avanza la empresa en el libro VIII. Allí, Agustín prosigue con la rama de la teología natural, en la cual Varrón apunta hacia los filósofos como los expositores de un tipo de razonamiento teológico. En ese contexto, el Hiponense realiza de manera breve una línea histórica desde Pitágoras y Tales de Mileto hasta Porfirio y Apuleyo. Este bosquejo no es una pretensión, se trata de una revisión y de una decisión metodológica que apunta en un principio, a especificar qué pensadores atribuyen una naturaleza causal al mundo existente, y en particular, qué pensadores asignan un principio causal “divino” al universo y su creación.

Esos pensadores, para Agustín, son en definitiva los Platónicos. Estos como herederos de Platón, son el enfoque primordial de la reflexión, ya que su asimilación de lo divino es fundamental para compatibilizar ciertos conceptos propios con los pertenecientes al pensamiento cristiano, y exactamente con el agustiniano.

Para el Hiponense, Sócrates, como maestro de Platón admitió la voluntad divina quizás como un presupuesto, pero cuyo conocimiento necesita una purificación moral, una purificación hacia una virtud que permita contemplar la “luz incorpórea e inmutable, en que se encuentran firmes las causas de todas las naturalezas creadas” (*Civ. Dei*, VIII, 3) . En esa sustitución generacional de maestro-discípulo, Platón toma de Sócrates la afirmación de que el estudio de la sabiduría se encuentra primeramente en la acción, en la purificación práctica por medio de las virtudes, pero además advierte que la contemplación, en segundo lugar, es el ámbito donde se indaga acerca “de las causas de la naturaleza y la verdad en sí” (*Civ. Dei*, VIII, 4). Un tercer ramo de esta división de la filosofía de Platón, es la que Agustín llama racional, en esta se discierne lo verdadero de lo falso, ámbito que sintetiza la parte práctica junto a la reflexiva, y que en conjunto se esfuerza por buscar y analizar el conocimiento de la verdad como tal.

Esta predilección de Agustín está íntimamente relacionada con las apreciaciones que se afirmaron en principio, debido a que la interpretación agustiniana de la doctrina teológica de Platón está relacionada con la asimilación de la filosofía como una actividad de amor hacia la sabiduría, o para el caso, resignificando el término como amor hacia el ser supremo, Dios. Por consiguiente, la subdivisión platónica de la filosofía es finalmente por la contemplación de la verdad, o por el conocimiento de la verdad que en Agustín viene a ser un conocimiento de la esencia divina¹.

La razón de esta compatibilidad es por un aspecto filosófico crucial, y es el concerniente al precepto causal. Para el Hiponense es menester que se atienda fundamentalmente a dos ámbitos de la realidad, uno inteligible y esencialmente causal, y otro puramente causado. En ese sentido, la doctrina platónica le es más favorable para dialogar acerca del conocimiento de esa causa inteligible y eterna que ha creado el mundo sensible y que también lo subsiste.

“Quizá a aquellos a los que ha ensalzado más la fama por haber seguido a Platón y haberlo reconocido con más perspicacia y veracidad como muy por encima de los demás filósofos gentiles, quizá éstos tengan de Dios la opinión

¹ La búsqueda fundamental de la filosofía para Agustín de Hipona consiste en el conocimiento de la verdad y esta última es concretamente Dios. Di Silva, M. en su texto *La idea de verdad en San Agustín* aborda esta significación desde las *Confesiones* y específicamente a partir de los libros VI y XII, donde el concepto es utilizado por el Hiponense como aquello que fue objeto de indagación en su propia vida entre las esferas de la teología y la fe, y la filosofía y la razón. véase. Di Silva, M, (2018).

de que en él se encuentra la causa de la subsistencia, y la razón de la inteligencia y la ordenación de la vida; de estas tres cosas, una pertenece a la parte natural, la otra a la racional y la tercera a la moral. Pues si el hombre fue creado en tal condición que por lo que en él hay de excelente alcanza lo que excede a todas las cosas, es decir, un solo Dios verdadero y perfecto, sin el cual no subsiste naturaleza alguna, ni instruye doctrina alguna, ni aprovecha costumbre alguna: busque a aquel en quien encontramos la seguridad de todas las cosas; contemple a aquel en quien todas son ciertas; ame a aquel en quien tenemos la suprema rectitud (*Civ. Dei*, VIII, 4)”.

Por otra parte, Agustín lleva su defensa de la filosofía platónica al rechazar cualquier tipo de pensamiento que no haya observado la causa divina como causa de todas las cosas. Ya sean las teologías míticas y civiles, ya sean aquellos filósofos que asignaron a las cosas corporales el principio causal de toda la naturaleza.

“Háganse aparte, finalmente, todos aquellos en cuya enumeración no es preciso detenerme, que afirmaron como causa y principio de todas las cosas a los cuerpos ya simples, ya compuestos, ya sin vida, ya con ella, pero, al fin, cuerpos. De ellos, algunos, como Epicuro, creyeron que los seres vivientes podían proceder de los no vivientes; otros, en cambio, que los seres vivientes y los no vivientes proceden de los vivientes ciertamente, pero los cuerpos, del cuerpo. Pues los estoicos tuvieron al fuego realmente como dios, y este fuego no era otra cosa para ellos que uno de los cuatro elementos de que consta este mundo visible, siendo a la vez viviente, sabio y autor del mismo mundo y de todo lo que en él existe (*Civ. Dei*, VIII, 5)”.

La razón que expone Agustín para encontrar ciertamente errónea la afirmación de aquellos pensadores de que la causa de todas las cosas fuera puramente corporal, es sumamente epistemológica.

“Éstos y todos los semejantes a ellos no pudieron pensar otra cosa que lo que les comunicaban sus corazones vinculados a los sentidos de la carne. Tenían en sí mismos lo que no veían, y se imaginaban que veían fuera de sí lo que no veían, aunque en realidad no lo veían, sino que sólo lo pensaban. Y esto, en realidad, a la vista de tal imaginación, no es cuerpo, sino semejanza de cuerpo. Y la facultad por la que se ve en el ánimo esta semejanza del cuerpo ni es cuerpo ni semejanza de cuerpo; y esa misma facultad, que juzga si es hermosa o deforme esa semejanza, es ciertamente más elevada que ésta. Ésa es precisamente la mente del hombre y la naturaleza del alma racional, que ciertamente no es cuerpo; como no lo es tampoco esa misma semejanza del cuerpo cuando se la ve y discierne en el ánimo del que piensa. No es, pues, ni tierra, ni agua, ni aire, ni fuego, los cuatro cuerpos, llamados también elementos, de que vemos está formado este mundo corpóreo. Y así, si nuestro

ánimo no es cuerpo, ¿cómo puede ser cuerpo Dios, creador del ánimo? (*Civ. Dei*, VIII, 5)

Para el Hiponense aquellos quienes comprenden únicamente el mundo causado por una agencia corporal están encerrados en un extraño dilema, “tenían en sí mismos lo que no veían, y se imaginaban que veían fuera de sí lo que no veían, aunque en realidad no lo veían, sino que sólo lo pensaban (*cf. Civ. Dei*, VIII, 5).” Por una parte, ellos, estoicos y epicúreos, aducen que la divinidad siendo corporal es la causa del mundo que también es corporal. Frente a esto Agustín plantea que la facultad por la cual dicen ver esta divinidad no es precisamente corporal, sino inteligible, esto es, el pensamiento, la mente del hombre, la única que posibilita un juicio estético y metafísico. De esa misma naturaleza del pensamiento hace parte también la naturaleza del alma racional. Es, precisamente esta naturaleza que no pueden ver la que tienen en sí mismos y la que les permite imaginar la idea de un dios y un mundo puramente corporal.

De este modo, la intención de Agustín es demostrar, utilizando las fórmulas platónicas centrales sobre la dualidad metafísica de lo real, la existencia de una verdad eterna, causal e inteligible, que es propiamente Dios, quien a su vez es la causa eficiente del alma racional y la mente humana, capacitada para apreciar las realidades inteligibles.

Ahora analicemos el siguiente pasaje:

“Estos filósofos, pues, que vemos justamente preferidos por la fama y la gloria a todos los demás, reconocieron que Dios no es cuerpo; y así, en la búsqueda de Dios trascendieron todos los cuerpos. Vieron que ninguna cosa que cambia puede ser el Dios supremo. Comprendieron, además, que en cualquier cosa mudable, toda forma que le hace ser lo que es, de cualquier modo o naturaleza que sea, no puede tener existencia sino de quien verdaderamente existe, porque existe sin poder cambiar. De donde concluyeron que sólo de quien tiene existencia simplicísima puede tenerla el cuerpo de todo el mundo, sus formas, sus cualidades, el movimiento ordenado, los elementos ordenados desde el cielo hasta la tierra, y todos los cuerpos que hay en ellos. Y lo mismo ha de decirse de toda suerte de vida: ya sea la que alimenta y conserva, como vemos en los árboles; ya la que, además de esto, siente, como la de los cuerpos; ya la que, además, entiende, como la de los hombres; ya, finalmente, la que sin necesidad del subsidio nutritivo se conserva, siente y entiende, como la de los ángeles. Y en ese ser simplicísimo no es el vivir diferente del entender, como si pudiera vivir sin entender; ni es el entender diferente del ser feliz, como si

podiera entender sin ser feliz; sino que su existencia es precisamente el vivir, el entender, el ser feliz. (*Civ. Dei*, VIII, 6)”

En este extracto textual podemos apreciar la inclinación de Agustín por los platónicos, en lo que según él es la manera como ellos consideraron la existencia de Dios y la existencia que trasciende los cuerpos naturales. En cuanto a la divinidad, lograron disponer racionalmente el estado de inestabilidad como una condición que abraza todas las existencias naturales. Ellos entendieron que la mutabilidad pertenece a todos los seres vivientes y que la divinidad no podría estar sujeta a dicha condición debido a su propia esencia, pues la inmutabilidad y la eternidad le pertenecen. Esta posición es fundamental para comprender que Agustín presenta la esencia divina como una perfección no solo incorpórea sino también perfecta en su propio ser; ella no padece la condición de vejez y degradación corporal porque no es cuerpo, su existencia no está sujeta a ningún tipo de cambio y además persiste como un ser que permite la subsistencia de todo cuanto llamamos *es*, sean otros hombres, animales o ángeles, “toda forma que le hace ser lo que es, de cualquier modo o naturaleza que sea, no puede tener existencia sino de quien verdaderamente existe, porque existe sin poder cambiar” (*Civ. Dei*, VIII, 6).

Consiguientemente, para Agustín, los platónicos, al considerar la existencia simple del ser divino tomaron como subordinados de ese ser y existencia los demás seres existentes. Pues el ente divino siendo superior por sus cualidades perfectas es propiamente de quien dependen los demás entes mutables. Entre estos seres que *son* por el ente divino se encuentran los elementos de la naturaleza, el mundo, los seres vegetales e incluso los ángeles que no tienen necesidad del sustento nutritivo, dependen todos a la vez del único que posee en términos absolutos el ser. Los demás cuerpos, como el del mundo que se halla bellamente ordenado en formas y medidas, o los de los animales que se nutren de la vida vegetal y estos de los nutrientes de la tierra, que viven y sienten pero no entienden como sí sucede con los ángeles que poseen el sentir y el entendimiento, todos y todo son por Dios cuyo ser permite que todo lo demás sea.

Se trata de un ser que es firmemente consecuente con su perfección, él vive, entiende y es feliz; su existencia es íntegra en esa tríada de perfecciones inmutables a su esencia, toda su superioridad es admirada como única y carente de toda probabilidad de ser mudable o imperfecta. Entiende Agustín que los platónicos afirmaron este tipo

de estructura metafísica en la que el ente divino es inmutable y superior a todo cuerpo mundano, y que además es artífice de todas las cosas, de lo que se sigue bajo esa diferencia una predilección no por los cuerpos sensibles sino por el tipo de vida inteligible que sustenta y le da el ser a los cuerpos sensibles.

La razón por la cual Agustín selecciona al grupo de neoplatónicos “Plotino, Jámblico, Porfirio y Apuleyo” es porque ellos plantearon teorías acerca del conocimiento de la verdad, del Uno, de Dios. En ese sentido, es que podemos entender el análisis agustiniano sobre el concepto de dioses y demonios-mediadores que estos pensadores han establecido como un intento de criticar su suficiencia o insuficiencia para el conocimiento de la “Verdad”. Incluso si es plenamente racional la existencia de dichas entidades y el proceso epistemológico por el que podemos conocer su sustancia.

Sin embargo, es pertinente volver a mencionar que para Agustín de Hipona en este libro VIII, la verdad es también entendida en un sentido epistémico desde la rama de la filosofía racional o lógica como él le ha llamado. Dicho sentido epistémico no presenta una argumentación mayor en la obra al contrario de la acepción de verdad como bien supremo desde la filosofía moral. Lo mismo acontece con el caso de la verdad como principio causal y ontológico de toda la naturaleza. En síntesis, no es extensa la argumentación de Agustín con el propósito definicional en sí, sino que aborda la presuposición del concepto para adentrarse en discusiones acerca del bien y el mal, la voluntad, el origen del mundo desde la narración bíblica, y la verificación de las cualidades de las divinidades griegas y romanas con respecto a las atributos y perfecciones de Dios como es el caso de la prosecución argumental de este libro. Sin embargo es posible confeccionar una limitada definición a partir de las afirmaciones del Hiponense.

Como se ha señalado anteriormente, Agustín identifica la sabiduría con Dios, y más adelante afirma que la filosofía racional se centra específicamente en el conocimiento de la verdad, en la distinción de lo falso y lo verdadero. Ambas sentencias gnoseológicas dan cuenta de tres aspectos que conforman el espectro epistemológico de Agustín: los sentidos, la inteligencia y la luz divina. Este último elemento es referido por el Hiponense usualmente junto con la tríada de perfecciones que le atribuye a Dios, y que ciertamente están relacionadas entre sí. De manera similar ocurre con los aspectos que conforman la verdad racional o gnoseológica.

El elemento concerniente a los sentidos corporales es referenciado en el capítulo siete del libro VIII como fuente de un cierto tipo de conocimiento específico, que se diferencia de la mente humana capaz de contemplar y de alcanzar conocimientos superiores como los concernientes al ámbito estético. Sin embargo, hacia el libro XI el Hiponense explica más a detalle qué cosas específicamente alcanzan los sentidos corporales, y qué de ello se relaciona con la verdad.

Los sentidos corporales son la vista para la percepción de los colores, el oído para el sonido, el olfato para el olor, el gusto para el sabor y el tacto para distinguir lo blando de lo duro, estos le proveen al pensamiento imágenes que no son corpóreas y que son retenidas por la memoria (*Civ. Dei*, XI, 26). Estos sentidos del cuerpo son importantes para Agustín porque pueden dar cuenta de la certeza de la existencia material, lo cual es un asunto que aborda el Hiponense para argumentar en contra del escepticismo de la Nueva Academia. Se trata de dar cuenta de que el mundo material es real y es percibido por los sentidos del cuerpo, estos últimos son aquellos que sienten las cosas sensibles que existen en el mundo. De hecho, los otros seres vivos que conforman el mundo igualmente participan de estos sentidos que se asemejan a los que los humanos poseen, por ejemplo, los árboles se alimentan y se reproducen a causa de esa naturaleza que los impulsa al desarrollo vital, y se presentan a los sentidos humanos para ser percibidos y contemplados. Los animales poseen también estos sentidos corporales según su especie, muchos de ellos los tienen incluso más desarrollados que los humanos, pero viven, se nutren y se reproducen por las facultades que les son propias por naturaleza.

Aunque los seres humanos obtienen imágenes y conocimiento por medio de los sentidos corporales y que estos últimos también los tienen los seres vegetales y los animales, existe un sentido o más bien una facultad que es superior a ellos y que está en el interior del hombre. Es mucho más superior porque es la que permite el conocimiento moral, el estético y el de la propia existencia “para poner en práctica este sentido, no presta ayuda alguna ni la agudeza de la pupila, ni los orificios de las orejas, ni las fosas nasales, ni la bóveda del paladar, ni tacto alguno corpóreo” (*Civ. Dei*, XI, 27). La razón de esto estriba en que la inteligencia, el segundo elemento al que ahora nos referimos, es la que verdaderamente puede dar cuenta del conocimiento y de la existencia. La verdad del conocer y el existir es un asunto que asume Agustín para proseguir su argumentación contra el escepticismo de la Nueva Academia.

Explica que los sentidos corporales proporcionan imágenes de las cosas sensibles que quedan retenidas en la memoria y son deseadas por su mismo medio, es decir por el sentido por el cual se siente, y que aparte de las fantasías que se pueden tener por el recuerdo de esas sensaciones se tiene completa certeza de que se existe y de que se conoce la existencia material (*Civ. Dei*, XI, 26). Pero los académicos, como dice Agustín, pueden preguntar: ¿Y si te engañas? Lo que responde el filósofo africano es un argumento que intenta demostrar la contradicción de la pregunta:

“Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño? Por consiguiente, como sería yo quien se engañase, aunque se engañase, sin duda en el conocer que me conozco, no me engañaré. Pues conozco que existo, conozco también esto mismo, que me conozco.” (*Civ. Dei*, XI, 26).

El argumento claramente hace recordar a la duda metódica de Descartes, sin embargo el propósito de Agustín no consiste en elaborar en la ciudad de Dios una epistemología sistemática. La premisa de que “si me engaño entonces existo”, da cuenta de que el hombre en efecto conoce y existe finalmente, que además posee una facultad intelectual que le permite este tipo de conocimientos superiores a los que se obtienen por medio de los sentidos corporales. Añadido a eso, otra de las razones por las cuales no existe una argumentación extensa sobre los procesos epistemológicos es a causa del lugar en el cual se encuentran estos argumentos dentro del libro XI. Se trata de un apoyo hacia el tema principal que gira en torno a la fundación primigenia de la ciudad de Dios, y la fuente o el principio causal que es la Santa Trinidad:

“De ahí procede el origen, la forma y la felicidad de la ciudad santa, constituida en las alturas por los santos ángeles. Si se pregunta de dónde procede, decimos que Dios la fundó; si por qué es sabia, porque está iluminada por Dios; si por qué es feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo en Él, tiene su forma; contemplándolo, tiene su luz; uniéndose a Él, tiene su gozo; existe, ve, ama; prospera en la eternidad de Dios, brilla en la verdad de Dios, se goza en la bondad de Dios”

La Trinidad es luego comparada por la triádica división de la filosofía de la que se habló anteriormente, obsérvese que el Hiponense constantemente afirma tres cosas con respecto a Dios, que existe y es el principio causal de todo, que es la fuente de la sabiduría y por eso ilumina la mente de los hombres, y por último, que es la felicidad o el Bien supremo como veremos más adelante. Por eso es importante entender que la “verdad” en la rama de la filosofía racional es Dios, la luz incorpórea o la luz epistémica que alumbra el entendimiento humano, el cual retiene las imágenes y las sensaciones que le suministran los sentidos del cuerpo. Y que el sentido interno, iluminado por la fuente de la Sabiduría, que es la inteligencia es única que puede llegar al conocimiento de Dios y de la existencia propia por medio del razonamiento.

II

El concepto de “verdad”, según las conclusiones obtenidas a partir de la interpretación del primer capítulo, da cuenta de la complejidad y las variaciones, si así le podemos llamar, que posee la noción. Pudo observarse que Agustín de Hipona en el libro VIII de la *Ciudad de Dios* establece, a partir de una división de la filosofía que le atribuye a los platónicos, una tríada de formas absolutas de la “verdad”. Por una parte, la filosofía física se encarga de estudiar la naturaleza y el origen de las cosas naturales. Por otra, se halla la filosofía racional o lógica que se esfuerza por conocer la verdad a partir del estudio del conocimiento humano. Por último, la filosofía llamada moral cuyas reflexiones no tienen otro propósito sino el de conocer el bien como tal. En estas tres partes de la filosofía se estudian aspectos o perfecciones de un mismo concepto, el de “verdad”. Para la filosofía física no hay más que un principio causal de todo lo existente; para la racional existe una luz epistémica que hace posible todo conocimiento; y la filosofía moral no tiene más que principio y fin reflexivo que el bien en su sentido más puro, ideal y teleológico.

Esta asociación de la “verdad” como principio causal, luz cognoscente y bien supremo es muy interesante en Agustín de Hipona, pues todo el contenido y todo lo apreciable de esta idea se encuentran en Dios mismo: él es en sentido estricto la verdad suprema del hombre y del mundo. Este Dios-verdad es toda la verdad que los hombres pueden conocer, apreciar y buscar.

Para lo que atañe al presente manuscrito, el ejercicio exegético abordará en lo posible asuntos fundamentales respectivos al concepto de “verdad” en su acepción de “bien supremo”. El énfasis se hará en cuestiones tales como los bienes, la beatitud o bienaventuranza, la voluntad, las pasiones, la felicidad y el fin. Por consiguiente, es posible que este asunto abarque un espacio textual de análisis más amplio debido a las implicaciones directas que el mismo concepto desborda en la obra. Además, complementando la advertencia metodológica, el camino interpretativo versará, a diferencia del capítulo anterior, sobre distintos pasajes. Sin embargo, tomaremos como punto de partida el libro XIX, el cual funciona como un indicador crucial dentro de la meta argumentativa de toda la obra, que consiste en explicar los fines o el fin de los seres humanos, de la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

Libro XIX

El libro XIX de la *Ciudad de Dios* es un libro que da cuenta del carácter mismo de toda la obra que está marcada por un esfuerzo casi enciclopédico donde confluyen el pensamiento literario y cultural grecorromano, el pensamiento cristiano y su historia hebrea y neo-testamentaria junto con las filosofías griegas. Es una empresa a la que no se puede adjetivar de otra manera sino de gigante. En ese sentido, el libro decimonoveno es un punto crucial en el plan que ha trazado Agustín desde el primer libro, donde se han establecido dos formas o tipos de *civitas* que aparecen en la existencia con formas de vida, orígenes y fines distintos. Y mientras el recorrido que años le llevó al Hiponense va llegando a su conclusión, también van encontrando término las teorizaciones acerca de estas dos ciudades.

Ahora bien, no se le designa término únicamente al desenlace meramente textual de la obra. Se apunta de manera particular más bien a la teoría agustiniana del *summum bonum*, del supremo bien al que aspira todo el género humano por naturaleza. Este planteamiento de Agustín que estaremos analizando con detalle es fundamental para nuestro entendimiento del concepto de “verdad”, porque se halla específicamente en una dimensión ética y ontológica donde la vida práctica está en consonancia con el estadio teleológico de finalidad. En otras palabras, Agustín en este importante libro de su obra abarca distintos problemas y matices que hacen parte del asunto central del supremo bien que es, como lo detallamos en el primer manuscrito, la verdad moral en sentido estricto.

El planteamiento agustiniano inicia con una breve exploración de las diferentes propuestas acerca del bien supremo y el sumo mal que han tenido cierta relevancia en el ámbito filosófico. Como punto de partida, utiliza una de sus fuentes bibliográficas más concurrentes en toda la obra: Marco Terencio Varrón. A partir de un libro del que hoy no tenemos sino el testimonio de su existencia llamado *La filosofía*, Agustín resalta una multiplicación que se acusa sobre sentencias de vida diversas que buscan la felicidad humana. Se trata de un ejercicio doxográfico en el cual diferentes propuestas filosóficas en torno a la consecución de la felicidad se multiplican, en primer término por la virtud. Para Varrón existen cuatro elementos que son naturalmente deseables: el placer, el descanso, y los principios básicos de la naturaleza humana, que comprenden la salud y la integridad corporal, y además las facultades intelectuales del espíritu. Estos cuatro elementos se multiplican por la

virtud por medio de tres posibilidades: que se apetezca la virtud por ellos mismos, que se sometan ellos al dominio de la virtud, o, que ambas cosas se deseen conjuntamente. Y así, el resultado de este primer ejercicio produce doce maneras bajo la cual se busca el sumo bien (*Civ. Dei*, XIX, 1).

A este tenor, el ejercicio de Varrón, prosigue, multiplicando las doce posibilidades por elementos como la vida social, el escepticismo de los Nuevos académicos, el estilo de vida de los cínicos y los tres géneros de vida: la absorta en la investigación del conocimiento, la entregada a los negocios y a la política, y la última, como una conjunción de las dos formas de vida antedichas. Sin embargo, estas diversas formas de vida, que son el resultado del ejercicio teórico de Varrón, no versan sobre el asunto del sumo bien. Y esto se debe a una consideración que el pensador romano tiene acerca de lo que es la filosofía. Pues él afirma que cada una de las variantes producidas por la multiplicación antes referida no se puede categorizar como escuelas o sectas filosóficas (*Civ. Dei*, XIX, 2).

Una escuela de filosofía o *secta*, como la antigua Academia de Platón, está referida verdaderamente al asunto del fin del bien, porque su estructura teórica persigue la idea del bien y de la virtud humana, sin embargo, las que son el resultado de la multiplicación no fijan la atención en el bien supremo. Pues la filosofía es una actividad que radica finalmente en el estudio de la felicidad humana y en el bien, porque ella existe como una ciencia teórica sobre la sabiduría y por ende, sobre la felicidad de los hombres. Así que asuntos secundarios como la vida social, la actitud escéptica de los Nuevos académicos, el estilo de los cínicos y los tres géneros de vida, están solamente en un plano incidental donde la beatitud, esa bienaventuranza que hace feliz debería ser el foco central de todo filosofar. Es decir, que la investigación verdadera sobre el bien supremo es lo que determina si una secta es una escuela filosófica o, por el contrario, no indaga sobre el bien y por ello no es una escuela de filosofía.

Finalmente, siendo esta la propuesta de Varrón, que no hay filosofía mientras no se investiga sobre el bien del hombre, y que actitudes secundarias como la vida social, el escepticismo neoacadémico, el estilo de los cínicos y los tres géneros de vida, no dan cuenta, aún, de qué es verdaderamente el sumo bien del hombre. Así pues, el doxógrafo romano aporta finalmente lo que él considera como el más alto bien del hombre.

En ese sentido, las primeras doce sectas, que fueron el resultado de la multiplicación de aquellos elementos que se desean naturalmente por la virtud, son consideradas por Varrón como verdaderas sectas filosóficas, porque ellas afirman que el sumo bien del hombre puede consistir en la virtud, o dominando los cuatro aspectos naturales del hombre; o en la virtud siendo subordinada y útil para los cuatro aspectos; o estos y los otros en conjunción. Pues puede admitirse que los hombres apuntan al bien cuando buscan la virtud por ella misma, o cuando le resulta útil al placer, al descanso, al espíritu o al cuerpo (*Civ. Dei*, XIX, 2).

No obstante, Varrón dirá que las cuatro cosas que se desean naturalmente pueden reducirse a un aspecto, el concerniente a los principios de la naturaleza, pues éste comprende tanto el bienestar del cuerpo (entre ellos el placer corporal y el descanso), y las capacidades intelectuales del alma. Junto a estos principios básicos de la naturaleza, también está en consideración la virtud como el arte de vivir y, nuevamente, tres posibilidades respectivas: la virtud por los principios básicos de la naturaleza, los principios básicos de la naturaleza por la virtud, y estos juntos.

Para dar una respuesta a la cuestión, el doxógrafo romano propone una resolución antropológica dualista donde alma y cuerpo son los componentes esenciales de la naturaleza humana. No es alma solamente (aunque sea esta mejor que el cuerpo), sino también cuerpo lo que el hombre es. Por lo tanto, el supremo bien del hombre es aquel que está compuesto por los bienes del cuerpo y del alma. Por tal motivo, aquellos bienes que pertenecen al cuerpo pueden desearse por sí mismos, y juntamente, la virtud, que es un bien del alma, guía con su enseñanza la vida del hombre.

El sostenimiento del cuerpo es vital para la existencia de la virtud que viene por la enseñanza y la instrucción. Sin embargo, la existencia de los bienes corporales no garantiza la existencia de la virtud, pues ella es la que precisamente por su sabiduría hace un uso correcto y adecuado de los bienes del cuerpo para que sean realmente bienes, es decir, que solamente se pueden denominar como bienes aquellas cosas propias del cuerpo, como el deleite, el descanso, y la nutrición cuando son virtuosamente utilizados. La virtud, como el bien más excelso del alma, hace un uso correcto de los bienes del cuerpo y del alma sin los cuales no puede existir y, además, se goza de sí misma. Por ende, en esto consiste la felicidad de la vida humana, en el disfrute de la virtud y en los principios de la naturaleza juntamente (*Civ. Dei*, XIX, 3).

Varrón, admite, por otra parte, que esta manera de vivir se realiza en la comunidad social, deseando el mismo bien para los amigos y por los demás elementos que configuran la sociedad, como la familia y los que sirven. La sociabilidad es, en ese sentido, aquello que une los elementos de la vida urbana, en consonancia con la adquisición de los bienes para la beatitud de la vida, que son la virtud y los principios de la naturaleza. Los une por medio de la búsqueda de este bien para los amigos, familiares y sirvientes.

A diferencia de los neoacadémicos, estas tesis son verdaderas sin lugar a dudas para el pensador romano, quien cree que no hay filosofía sin la investigación del bien supremo del hombre. Por otra parte, admite irrelevante si se debe llevar los hábitos de vida de los cínicos concernientes a la alimentación y al vestido. No obstante, en lo referido a los tres tipos de vida, prefiere el tercero, el que juntamente vive comprometido con la investigación y contemplación del conocimiento, y a la vez con los asuntos comerciales y políticos. Y así pues, queda definida la propuesta de Varrón sobre el bien supremo del hombre.

Ahora bien, frente a esta propuesta sobre el bien supremo provista por Varrón, ¿cuál es la posición de Agustín de Hipona? Para empezar, Agustín quiere destacar dos características sumamente importantes acerca del supremo bien y que refutan la propuesta de Varrón. Lo primero que se debe tener en cuenta es que el alto bien no puede ser alterado o turbado porque su modificación a causa de la inestabilidad de las circunstancias que se presentan en el tiempo de la vida le convierten, no en el último y más alto bien, sino en una mera situación episódica. Por ello, el sumo bien debe ser inmutable (*Civ. Dei*, XIX, 4). No obstante, Varrón afirma que la fuente de la felicidad humana y su bienaventuranza se hallan en la virtud y en los principios de la naturaleza. En síntesis, en una vida sabiamente llevada por la virtud y por los bienes del cuerpo y del alma. Pero existe una situación que posibilita la duda frente a eso, y es la condición de miseria y casualidad a la que se ve sometida y atrapada la naturaleza humana (*Civ. Dei*, XIX, 4).

La vida humana no está exenta del infortunio, la miseria y el dolor. Ella está más bien ligada a cierto tipo de circunstancia que convierte aquellos bienes que ordenan su vida, como la virtud en el alma y en el cuerpo, en elementos susceptibles de cambio, decadencia y malestar. Es decir, aquellas cosas que son bienes del cuerpo, como la

belleza, la salud, la fuerza y la agilidad, pueden, por la posibilidad, convertirse en contrarios, la belleza en deformidad, la salud en trastorno y la fuerza en decaimiento.

De igual modo, los bienes del alma también están dominados por el infortunio. Por ejemplo, sus medios concernientes para el conocimiento de la verdad, es decir para cualquier tipo de proceso epistemológico, que son el sentido y el intelecto, quedarían en alguna circunstancia atrapados en la incapacidad. Los sentidos de un hombre completamente limitados o eliminados por condiciones físicas tales como la ceguera o la sordera, o cualquier otra harían caer en desgracia la vida del hombre al no tener acceso al conocimiento por medio de la vista y el oído (*Civ. Dei*, XIX, 4). También es posible caer en la desgracia de una enfermedad mental que puede nublar la correcta percepción de la realidad. Es una posibilidad de la que no es exento ni siquiera un sabio. De igual modo sucede bajo los efectos del deterioro físico con respecto a la enfermedad mental, causa de la realización de actos violentos, vergonzosos o irracionales que son realizados por el impulso u *ormé* que cada hombre tiene.

Es así como los bienes de los principios de la naturaleza se ven quebrantados por eventualidades propias de la vida humana, como es el caso del intelecto y el sentido. Ya que una enfermedad psicofísica como la mental, puede repercutir de manera negativa en el conocimiento claro y distintivo de la verdad.

Asimismo existe, en el caso de la virtud, que no es un principio de la naturaleza humana, como se mencionó anteriormente, sino que es un bien adquirido por medio de la educación, un embate constante entre sus diferentes perfiles con los vicios que atraen a la carne. Virtudes y vicios, contrarios en esencia, encarnan una férrea batalla que lleva consigo dolor y pena (*Civ. Dei*, XIX, 4). Es un conflicto interior que hace patente la condición de desgracia de todo ser humano, incluso, dice Agustín, de todo cristiano. Una virtud como la templanza o *sofrosyne*, diariamente pelea contra las pasiones de un individuo, y esa es precisamente la razón por la cual no es posible afirmar que esta pugna entre virtudes y pasiones que acontece en todo el tiempo de la vida del hombre pueda ser la felicidad última y suprema como afirmaba Varrón.

Otras virtudes como la prudencia, la justicia y la fortaleza, dan cuenta de que la felicidad no se encuentra en un estado de consecución final. Al contrario, está en un constante y penoso trabajo contra las pasiones y los vicios humanos. La prudencia, que es una virtud que consiste en examinar los bienes de los males para inclinarse

siempre al bien evidencia que su trabajo es activo en la vida presente porque existen bajas pasiones que deben ser evitadas. Sin embargo, no son eliminadas del todo, porque la virtud está en una función siempre activa contra los vicios.

La justicia, que según el Hiponense tiene como fin tributar lo que a cada uno le corresponde, en este sentido ético, es un orden en el que el alma primero se sujeta a la divinidad, y el cuerpo humano al alma humana, pero ambos juntamente sometidos a Dios experimentan en el estado presente una discordia continua. Dicho de otra manera, la justicia es una virtud que se define por el orden natural de tributar a cada elemento lo que le corresponde propiamente, a Dios le corresponde la sujeción del hombre, y el cuerpo del hombre tributa sujeción a su alma. No obstante, la realidad es que dicho orden se encuentra más bien como un modelo que como algo al fin materializado (*Civ. Dei*, XIX, 4).

De igual manera es posible decir lo mismo de la fortaleza, una virtud que permite al hombre soportar males y achaques, puede verse vencida, como en el consejo estoico, por el acto del suicidio. Para Agustín, el suicidio es una manera de observar que una virtud como la fortaleza puede terminar siendo vencida por el acto suicida. En efecto, ella es una virtud que precisamente es la fuente para soportar los males y los dolores, sobre todo para resistir y seguir viviendo, porque vivir y buscar la preservación de la propia vida es un acto natural e instintivo de cada hombre y mujer. Por lo tanto, una virtud no podría buscar la destrucción del cuerpo ni de sus bienes, sino llevarlo a un funcionamiento virtuoso, y resistir su muerte hasta el último momento (*Civ. Dei*, XIX, 4).

Por estos motivos, la vida presente es una batalla constante, una pugna entre las virtudes y las pasiones, y entre los bienes del cuerpo y del alma con las calamidades que llevan consigo enfermedad y miseria. La vida presente no es feliz, según los términos de Varrón, porque una vida virtuosamente llevada es atrapada en un instante en las más horrendas y agudas opresiones.

En ese sentido, el supremo bien es aquello que no cambia por ninguna circunstancia o fuerza, el bien supremo es inmutable en esencia. Por ello las virtudes se esfuerzan en medio de las adversidades presentes a obrar con vista a una consecución final, donde la vida humana encuentre descanso y plena seguridad. La bienaventuranza desde esos términos, es un estadio final, inmutable que se espera, pues vemos que aún no está

materializada. Y solo puede ser esperada por medio de las virtudes, que soportan males y prefieren los bienes en vista de los bienes supremos que se encuentran únicamente en el sumo bien.

Ahora bien, Agustín habla particularmente de varios aspectos que se pueden enunciar para mostrar cómo las dificultades, desventuras y aflicciones afectan la vida en sociedad. En la familia por ejemplo, existen muchas veces traiciones, rebeliones y enemistades, precisamente allí donde naturalmente se configuran las nociones de confianza y seguridad en los individuos, el poder asolador de la desdicha y la miseria marchita cualquier cordialidad entre la prole.

En los procesos judiciales de la época del Imperio, menciona Agustín, se permitían cierto tipo de azotes para buscar la verdad de la inocencia o culpabilidad del acusado. Al final del juicio y la investigación, parece, no era conocida con suma certeza si el reo era verdaderamente culpable o inocente, así que posiblemente un sentenciado a muerte o a algún castigado podría ser inocente de las acusaciones, en ese sentido, las instituciones que promueven la justicia en la sociedad, al menos en el caso del Imperio, están siempre marcadas por la duda de la inocencia o culpabilidad de un acusado (*Civ. Dei*, XIX, 6).

Las guerras, por otra parte, son una muestra de la imperante discordia humana por la diversidad de lenguas y culturas de los pueblos, ellas reflejan la falta de unidad y concordia del género humano (*Civ. Dei*, XIX, 7). Por último, la muerte, como ese aspecto trascendentalmente desolador que arrebató la vida de los seres humanos indistintamente de que sean seres queridos por un vínculo afectuoso (*Civ. Dei*, XIX, 8). Son a fin de cuentas aspectos que manifiestan cuántas desventuras, injusticias y aflicciones padecen los hombres y las mujeres en el transcurrir de la vida, y debido a ello no es admisible la hipótesis de Varrón de que esta sea la fuente de la felicidad suprema.

Finalmente, si Agustín no admite la tesis de Varrón, ya que la desgracia no es eliminada por la sabiduría, o más bien por una vida virtuosamente llevada, ¿qué es, entonces, la felicidad para el Hiponense? Qué podría ser ese sumo bien, esa bienaventuranza final e inmutable a la que aspira cada hombre en medio de los males por los que camina pensando en el ahora. Como hemos señalado, Agustín de Hipona afirma que la fuente de la felicidad es Dios, la divinidad suprema. No obstante, su

propuesta sobre el bien del hombre está articulada con una proposición que contiene matices éticos, estéticos y teleológicos.

Ante todo, el teorema agustiniano sobre el sumo bien, está orientado con una concepción teleológica de la vida humana individual y de toda la existencia. Por una parte es sencillamente innegable que la vida es susceptible de infortunio. Sin embargo, esta situación no tiene como fin que no se desee el bien supremo. Por el contrario, es precisamente este el motivo por el cual se aspira alcanzar el bien supremo. En ese sentido, las acciones humanas deben estar orientadas hacia ese Bien, hacia ese estado de paz y armonía ideal. Por supuesto que la aplicación de Agustín sobre este ideal es proveniente de su pensamiento teológico, no obstante, es un referente aún del pensamiento platónico y plotiniano.

La existencia de un Bien trascendente, ideal y final es lo que le da forma teleológica al teorema de Agustín. Él afirma que una vida honrada y llena de virtudes, como la de los cristianos, es una vida que está dirigida inexorablemente hacia un encuentro final con la paz perfecta e inmutable (*Civ. Dei*, XIX, 10). Esta aspiración observa la paz en su estado más puro y real en cada uno de los principios del ser humano: en el alma al encontrar armonía junto con el cuerpo y la virtud sin perturbación alguna, sin la amenaza de vicios o pasiones que corrompan. Se trata en suma, de un estado de beatitud final, permanente e incorruptible.

Esta paz eterna es la paz que todo hombre desea, es aquello que le da fundamento teleológico a determinados comportamientos en la vida práctica. Es entonces cuando la propuesta de Agustín hace referencia a la manifestación ética que surge como correspondencia de aquel sumo bien. Dicha propuesta prescribe formas éticas determinadas pero también comprende una idea totalizadora de todo el conjunto del comportamiento humano, por dos razones específicamente. Una, es que cada hombre y mujer desean la paz, desean la idea de paz para sí aquí y ahora, pero también de una manera eterna y, por otro lado, Agustín de Hipona expone que este sumo bien es una fuerza causal que ha creado todo el cosmos con orden, es decir con paz, armonía y belleza²

La propuesta agustiniana antes esbozada puede explicarse a continuación. La paz es algo que se desea casi de manera natural. De hecho, algunos ejemplos que Agustín

² *Civ. Dei*, V, 11; XI, 22; XII, 4,5; XIV, 1.

expone en el libro XIX consisten en comportamientos de animales. Para el Hiponense, la búsqueda de los individuos por la paz es acorde a lo que la misma paz significa: un estado pleno de armonía y de correcto funcionamiento de las partes. Es decir, incluso en el estado presente, donde la vida está sujeta a la mortalidad, a lo efímero y penoso, un hombre puede poseer una paz que depende del correcto uso de los bienes del cuerpo y del alma por parte de la virtud. En ese sentido, Agustín no se aleja de manera radical de la tesis de Varrón, al considerar que los bienes del cuerpo y del alma debidamente ordenados por la virtud hacen alusión a la felicidad del hombre. Sin embargo, eso es solamente un elemento a considerar, pues el nacido en Tagaste posee una concepción de la Paz omniabarcadora, donde incluso los males de esta condición humana están referidos a aquel fin último, es decir que tanto bienes como males hacen parte de un sistema teleológico orientado a una finalidad donde la condición de paz perfecta acontezca.

Pero como se ha afirmado, la paz también es algo que se desea permanentemente, y Agustín apela a ese deseo como un anhelo necesario y cierto en el ser humano, como algo que constituye su naturaleza. Es de hecho lo más grato, dulce y superior al entendimiento. En sus palabras dice: “Tan estimable es la paz, que incluso en las realidades terrenas y transitorias normalmente nada suena con un nombre más deleitoso, nada atrae con fuerza más irresistible” (*Civ. Dei*, XIX, 11) . Todos desean la paz en el escenario, por ejemplo, de la guerra; la paz es el fin que se busca, la tranquilidad y la concordia entre los enfrentados. Un pueblo que desafía al otro y hace guerra contra él no busca la pervivencia de la guerra sino que busca establecer un criterio de paz a su propio antojo, pero lo que en realidad desea a final de cuentas es la paz.

La paz es tan necesaria y buscada por los hombres, que incluso, cuando se planea realizar un mal de manera grupal, previamente debe haber existido un común acuerdo entre los pertenecientes al grupo delictivo para poder llevar a cabo su cometido. O es también el caso de un hombre que comete actos delictivos en solitario y en secreto. Él apela a cierta paz que ha configurado entre su vida delincencial y en su vida pública y familiar, pues busca que sus hijos y cónyuge le sirvan y le obedezcan como líder y protector de la familia. Él, en síntesis, no puede apartarse de esa paz que él considera debe existir en la familia. Aunque la vida de este hombre no es virtuosa, su

consideración con respecto al concepto de paz es evidente al buscar el sometimiento pacíficamente ordenado en su núcleo familiar (*Civ. Dei*, XIX, 12).

Pero un hombre, como *κακός*, un ser descrito en la mitología romana de Virgilio, como un ser fiero, sanguinario y antropófago también busca vivir en paz. Este ser alimenta su cuerpo para nutrirlo y no morir, roba y se alimenta de lo robado en su soledad para obtener la paz de su salud y fortalecimiento nutritivo (*Civ. Dei*, XIX, 12). Un comportamiento instintivo y básico es considerado por Agustín como una manifestación de la paz que todo ser animal ansía. Todos los animales viven cada uno con cierta paz en su propia condición,

Los animales habitan, algunos, en comunidad familiar, engendran, alimentan y cuidan a sus crías como los leones, las raposas, las águilas y las lechuzas. En su entorno Agustín observa que estos animales, como los leones, fieros y fuertes, apartan por momentos su fiereza, que además es un instinto de protección, para acariciar y recrearse con sus cachorros. Así también las aves dan el alimento a los polluelos y cuidan de ellos al empollarlos. Con estos ejemplos de la naturaleza, Agustín apela a un instinto natural del ser humano por la búsqueda de la paz en la sociedad. Una paz que es buscada incluso por las personas malas, ellas en su afán de someter, dominar a cuánto quieren buscan algún tipo de paz con el otro por medio del miedo.

Los malos, dice Agustín, tratan de imitar por medio de la soberbia el carácter ordenador de la divinidad, pero de una manera equivocada, imponiendo un señorío que no le pertenece sobre su prójimo; lo hacen por medio de una paz injusta, pero aún, por medio de una paz a fin de cuentas.

En este deseo o apetencia por la paz lo que el Hiponense quiere probar es que la paz de las personas que hacen lo malo es la referencia hacia el concepto mismo de paz. Sin embargo, sus acciones no pueden considerarse como buenas o virtuosas, pues degradan los instintos naturales humanos, como la vida en sociedad, llena de virtud y belleza. Los malos buscan la paz con la forma de vida que eligen para sí, pero sus acciones son equivocadas en ese sentido para encontrar la verdadera paz ordenada que haga certificación de las leyes y los instintos naturales del hombre y la materia.

Un hombre, según el caso, está puesto contrariamente a la naturaleza del cuerpo; se encuentra suspendido cabeza abajo. Este hombre padece a causa del dolor por el tiempo prolongado en que ha permanecido en esa posición. No obstante, la paz de su

cuerpo le reclama por medio del dolor moverse hacia la posición correcta en la que el cuerpo humano funciona. El alma de este hombre solicita la corrección del cuerpo. Pero si finalmente, el hombre muriese a causa de esta colocación trastornada es debido a la paz que existe entre la fuerza de gravedad que atrae al cuerpo, el alma abandona el cuerpo a causa del cese de funcionamientos de los órganos, y la tierra consume el cuerpo del hombre transformándolo en parte de los elementos constituyentes de la tierra (*Civ. Dei*, XIX, 12).

Esta manera posee un fuerte matiz estético, donde el dolor y el disfrute son componentes del orden total del Dios creador: lo torcido o equivocado causa dolor porque va contra el orden de paz natural. No obstante, también hace parte del mismo cuadro de la vida como el color que resalta lo verdadero, lo bueno y lo bello.

Para Agustín, todas las leyes y transformaciones naturales han sido antepuestas por el supremo Ordenador con una paz que gobierna todo. Incluso los minúsculos animales que nacen de los cadáveres de otros animales, y también los más grandes que devoran a otros para la conservación de su cuerpo y su nutrición, todo ello, unión y transformación son convenientes para todo el orden de paz que ha sido creado³ (*Civ. Dei*, XIX, 12).

Sencillamente Agustín configura su concepto de sumo bien en el ámbito de la vida presente en un único sentido que se manifiesta por medio de la paz y el orden de todas las cosas. El sumo bien es un fin único y esencial al que se dirigen las acciones, pero ese Bien perfecto ha dispuesto en su perfección de paz, una paz bien ordenada para la naturaleza, para los hombres y mujeres, y para toda la sociedad. En palabras de Agustín:

“La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es

³ Es interesante que Agustín toma el concepto de paz bajo cierta consideración estética acerca del orden y la armonía de todos los seres y los elementos que componen el mundo y el cosmos, aunque el propósito aquí está dirigido a la comprensión de la paz dentro del orden social, puede ser beneficioso acercarse a las nociones estéticas del Hiponense. Véase *La estética de San Agustín*. Altuna, R, Luis. (1998).

la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar. (*Civ. Dei*, XIX, 13)”

Ahora bien, la paz es el orden que Dios ha dispuesto para todas las cosas que componen la existencia. En ese respecto el asunto del mal es visto por Agustín de una manera que tampoco escapa del cuadro total. El mal es un color oscuro que sirve para resaltar lo bueno y bello del orden, lo cual es la paz. Pero además, el mal, el vicio, o la guerra que se ajustan en un mismo sentido negativo, pueden constituir la vida de un hombre o una mujer, pero no de manera absoluta que no deseen aún el bien, pues según el Hiponense su naturaleza aún no es privada de todo reconocimiento del verdadero orden que le trae la paz como tal. Pues el dolor y el vicio, son evidencias de un bien por el que se pena. Es decir, aunque en realidad existe mal en la vida de un hombre, no existe únicamente mal, sino que también posee bienes y apetece bienes de tal manera que cuando no los posee entonces siente dolor y miseria. Se trata de la misma situación con respecto a la salud, cuando se manifiesta un dolor por cualquier daño que haya trastornado la paz de la buena salud del cuerpo, da cuenta de que el cuerpo posee un orden bueno que ha sido enfermado por una afección mala, y por un deseo y un resto de paz que aún queda entonces afirma que quisiera la paz de todo su cuerpo.

Por ello, los malos se duelen de la pérdida de todos los bienes que se pueden poseer en esta vida, como la salud, y la tranquilidad, porque ellos aman la naturaleza propia que desea la paz para sí misma: “El dolor es el mejor testigo del bien sustraído y del bien dejado, porque, si no existiera el bien dejado, no podría dolerse del bien quitado” (*Civ. Dei*, XIX, 13). Pero los bienes existen para ser queridos todos por medio de una vida sabiamente llevada con vistas hacia el logro del sumo bien donde no estarán a merced del infortunio o la lucha:

“[...] la paz temporal a la medida de la vida mortal en su mismo bienestar y seguridad, así como en la vida social con sus semejantes, y, además, todo aquello que es necesario para la protección o la recuperación de esta paz,

como es todo lo que de una manera adecuada y conveniente está al alcance de nuestros sentidos: la luz, la oscuridad, el aire puro, las aguas limpias y cuanto nos sirve para alimentar, cubrir, cuidar y adornar nuestro cuerpo” (*Civ. Dei*, XIX, 13).

Todos estos bienes son usados para la paz terrenal con vistas a la paz celestial, pues Agustín de Hipona reconoce que existen dos esferas sociales de la realidad: una constituida por aquellas personas que hacen uso correcto de los bienes temporales por el sumo bien, que es la Ciudad de Dios; la otra es la ciudad terrena que hace uso de los bienes temporales por amor a la misma temporalidad y que, por ende, no está bien ordenada hacia la paz perfecta que está en el sumo bien, que es Dios.

Pero esta paz del hombre no es como la de las bestias. Esta paz consiste en una ordenación específica. La de los animales consiste en la ordenación del cuerpo y sus deseos. El animal, según Agustín, posee alma irracional y cuerpo. Este último es el que cumple satisfactoriamente los deseos del alma irracional, y ambos viven en perfecta paz contribuyendo mutuamente a sus naturalezas. Es decir, el alma irracional posee apetencias que movilizan el cuerpo para la nutrición y la conservación de la vida en medio del peligro de la muerte. De esta manera se muestra un trabajo conjunto entre alma irracional y cuerpo para satisfacer las necesidades básicas que poseen. Pero en el caso del ser humano, dice Agustín, las ordenanzas éticas y políticas que son esenciales de la vida social comprenden un cierto tipo de paz vinculado a la noción de justicia.

III

La cuestión sobre el concepto de “verdad” en su acepción de “Sumo bien” ha aportado ciertos elementos importantes sobre el entendimiento de Agustín acerca de la felicidad humana, las condiciones de su comprensión y posibilidad en el mundo terrenal, y su configuración teleológica con respecto al verdadero y supremo Bien que es Dios, la bienaventuranza final y la fuente inmutable de felicidad. Pero además de eso, fue interesante observar que la felicidad del hombre aunque sujeta a la mutabilidad condicional del infortunio es realizable y se materializa por medio del orden de la paz.

La paz es un concepto que desentraña el entendimiento que tiene Agustín sobre toda la creación. Para él, la paz es un ordenamiento omniabarcador que hace parte de la constitución de la naturaleza, los animales y los seres humanos. Todo aquello que existe está ordenado de cierta manera en la paz y en el bien, incluso en los seres que desean el mal, pues ellos ponen en evidencia su vinculación inexorable con la paz al sentirse penados cuando pierden cierto bien que poseían; al ejecutar acciones sencillísimas como alimentarse, poseer familia, y verse situados en la sociedad, le convierten todos esos aspectos en instrumentos del ordenamiento absoluto en la paz.

En el caso humano, la paz, según el Hiponense también lo abarca todo. Pero conlleva comprensiones de otros conceptos filosóficos que se suman al de “verdad” y “Sumo bien” como la concordia y la justicia. Por supuesto que el asunto nos traslada al escenario ético referente a las relaciones humanas en la sociedad, es decir a la propuesta agustiniana con respecto a las cuestiones éticas y políticas.

Primeramente, es menester señalar que para Agustín de Hipona hay dos sociedades humanas en la existencia que se diferencian en lo relativo a la paz: por una parte, está la terrenal. Esta sociedad tiene como enfoque principal la utilización de las cosas temporales para la consecución de la paz temporal (*Civ. Dei*, XIX, 14). Sin embargo, la Ciudad de Dios es otra sociedad humana que participa activamente de las cosas temporales, no como si fueran el fin de su existencia, sino que utiliza esos bienes temporales y la paz terrena con vistas a la obtención de una paz eterna e inmutable. Es

por ello que ambas sociedades poseen en común la búsqueda de la paz terrenal, una paz que posibilita la vida social en armonía y concordia.

Ambas sociedades que describe Agustín desean aquello referente a la paz. La razón de eso consiste sencillamente en que ambas sociedades están conformadas por seres humanos. Los seres humanos, como se ha mencionado ya, desean naturalmente la paz y viven en esa paz, pero la paz a la que estamos haciendo referencia es aquella que tiene que ver con la vida social en armonía y concordia. Los animales, por ejemplo, viven en paz porque su alma irracional está en completa armonía con su cuerpo: en ellos se da el huir del dolor y la muerte, la saciedad de sus necesidades nutritivas y reproductivas con orden y perfección. Ahora bien, los seres humanos no son animales pues el alma humana es racional y la función del alma racional es administrar sabiamente las acciones del hombre, es decir, el alma racional domina sobre el cuerpo humano que es similar al de los animales con relación a algunos aspectos fisiológicos, pero el imperio del alma racional consiste en obrar de acuerdo a un conocimiento ético y supremo acerca de algo que le permita sentirse libre del dolor, de los deseos que intranquilizan y de la muerte fundamentalmente. Y por medio de este conocimiento adaptar su vida y su moralidad (*Civ. Dei*, XIX, 14).

Sin embargo, un conocimiento tal es aún una especie de visión ideal, ya que ese objeto de conocimiento es precisamente Dios como bien supremo, el cual es puesto en este sentido como un fin pero también como un principio. Es decir, es ciertamente fin porque la situación humana está enmarcada en la corrupción, la miseria y la agitación, así que aspira al encuentro con la Divinidad como su pleno sentido teleológico. Pero además es principio en este aspecto, por el orden y las leyes que ha dispuesto para la naturaleza y los seres humanos. Para estos últimos adscribe que el alma racional y el cuerpo coexistan en paz, es decir, en obediencia a su naturaleza en medio, nuevamente, de las pasiones, miserias y dolores que perturban los dos principios primordiales de su naturaleza.

Esta obediencia no está definida únicamente por el precepto de la paz y la armonía del alma racional y el cuerpo. Para Agustín, dos preceptos fundamentales son los que el Ordenador ha establecido para el hombre: el amor a Dios y el amor al prójimo. Y a partir de estos dos, se desprenden tres objetos de amor del hombre: Dios, él mismo y su compañero.

Este carácter ético que Agustín aboga está comprendido entonces en tres elementos que hacen parte de la realidad del hombre: la divinidad, sí mismo y los demás seres humanos. La relación lógica entre el amor del hombre dirigido a estos tres seres estriba en que el amor de Dios como el Bien supremo no es inconsecuente con el amarse a sí mismo. Tampoco es inconsecuente con el amor hacia su prójimo, al que debe amar como a sí mismo, y sobre todo a aquellos más cercanos como la esposa, los hijos y los siervos.

Pero de manera semejante debe ocurrir con las relaciones de un individuo en la sociedad. En la comunidad de sus congéneres un individuo busca su propio bien pero también el bien de sus semejantes, de esa manera tendrá paz con Dios, consigo mismo y con los demás, es decir, que de este modo se expresa una concordia bien ordenada entre los individuos.

Este comportamiento ético que Agustín demanda de los individuos, inicia primordialmente con la sentencia de no hacer mal a nadie y posteriormente de hacer siempre el bien a todo el que sea favorable, y esto se manifiesta en primera medida en la sociedad humana en lo que se refiere al cuidado, a la protección y al bien dentro del núcleo familiar al cual pertenece una persona, ya que son los individuos más próximos al hombre. Así, en medio de la sociedad un hombre o una mujer debe encontrar medios y oportunidades para hacer el bien a su familia.

Esto con el fin de hallar paz en su casa, o en sentido estricto hallar “paz doméstica” en la que debe existir una relación ordenada entre aquellas personas dedicadas a la protección y otras a la obediencia. Por supuesto que Agustín considera que es la figura masculina la encargada de la protección y el liderazgo, pero ésta debe realizar su tarea no por un deseo de dominio, de tiranía o por orgullo de mandar, sino que desarrolla su función “por propio ministerio de cuidar y mirar por el bien de los otros; (...) por caridad de hacer bien.”(*Civ. Dei*, XIX, 14). La razón de esto estriba perfectamente en los tres seres que son objeto del amor del hombre, ya que el individuo considera su trato con sus allegados como un trato que se daría a sí mismo, pues cuida de los otros porque se cuida a sí mismo, mira por el bien de su esposa y de sus hijos porque mira por el bien para sí mismo. Y esta es la manera como se expresa la concordia, como la paz doméstica bien ordenada.

Por otra parte, el elemento de la esclavitud también hace parte de esta reflexión acerca de la paz doméstica, pues en el contexto histórico del Hiponense los esclavos hacían parte de la casa del *pater familias*. En ese sentido el análisis de una manera más amplia comprende una progresión que inicia con una fórmula primordial del ser humano constituido por alma y cuerpo y el justo y armónico dominio que debe existir del alma virtuosa sobre el cuerpo, consiguientemente este orden debe reflejarse en la casa doméstica en un justo dominio de aquellos que ejercen autoridad sobre aquellos que obedecen, y por supuesto nos referimos en este caso puntual a la paz doméstica, donde el padre desempeña el papel de autoridad y los demás miembros de la casa doméstica el de protegidos. Sin embargo, el esclavismo es una condición social que aparece en el escenario bélico y doméstico que refleja simbólicamente un asunto íntimamente relacionado con la paz del hombre.

Son dos maneras en las que Agustín observa el esclavismo, una que pertenece a las costumbres sociales, en las que este elemento es sólo una condición social, y otra forma que se refiere al ser del hombre, específicamente a la pugna entre el dominio de las pasiones y las pasiones que ejercen dominio. Esta última es la que fundamentalmente interesa al Hiponense, porque su definición aclara la práctica social de la esclavitud.

La ley de la naturaleza es aquella ley que ha establecido Dios para con todas las cosas, esa ley es aquella que da orden y armonía a todo. Por ejemplo, la prescripción de Dios para con el género humano es que ejerza dominio sobre todas las criaturas irracionales, pues ha sido dotado de razón e inteligencia para hacerlo. No obstante, el esclavismo aparece por causa del vicio, las pasiones y el error. Agustín cita a este respecto la narración bíblica de Génesis en la cual Noé sentencia a la descendencia de su hijo Can a esclavitud por causa de la transgresión de este último (*Civ. Dei*, XIX, 15). De igual manera, el Hiponense puntualiza que en el contexto de la guerra la esclavitud también es el resultado de la transgresión, del defecto y la perversidad. Al término de la guerra los vencidos eran tomados como esclavos por sus enemigos a causa del deseo de dominio o de destrucción. Sin embargo aunque sea el caso en el que los vencidos hayan sido los buenos y los victoriosos los malvados siempre se ejecutará el esclavismo a causa de la transgresión de uno o de otro, en este último caso es la consecuencia de la perversa pasión de dominar sobre otros hombres y hacerlos sus esclavos. Pero precisamente es en este sentido donde la primera forma de esclavismo

que referenciamos cobra verdadera significancia, porque Agustín no considera que el dominio de hombre por hombre sea algo por la ley de la naturaleza, en cambio, es la consecuencia de una esclavitud mayor y anterior a la social. Se trata de una esclavitud que domina al hombre mismo, esto es, la esclavitud a causa de la pasión de dominar sobre otros hombres. Es el vicio que consiste en el yugo de la pasión sobre la virtud, sobre el hombre racional. Es en síntesis la verdadera esclavitud que gobierna a los hombres, y de la cual se puede liberar por medio del conocimiento del Sumo bien, porque la liberación del alma racional no está determinada por la condición social de esclavitud o cualquiera que sea, pues la liberación del alma por el conocimiento del supremo Bien es un acto interior que todo ser humano puede alcanzar (*Civ. Dei*, XIX, 15).

Así pues, la paz doméstica mira siempre por el bienestar de los que obedecen y de los que mandan. Además se debe agregar que aquellos que mandan deben atender al ejercicio de corregir por medio del castigo a aquellos que se han alejado de esta paz (*Civ. Dei*, XIX, 16). Así que la paz doméstica debe atender al fin de su existencia que es la convivencia pacífica libre de condiciones sociales y terrenas realizada en la ciudad de Dios.

Por otra parte, cabe mencionar que de esta manera es posible definir lo que entiende Agustín por justicia, en este contexto de paz doméstica y orden natural, tal como armonía entre el mandar y el obedecer. Esto primero aparece en el justo dominio de las pasiones de cada hombre, luego en el ejercicio administrativo de la vida doméstica donde un individuo cumple la función de mandar y otros de acatar cada encargo, buscando siempre la realización de la justicia por medio de la paz y el orden natural con el propósito teleológico de alcanzar el sumo Bien en donde ninguna condición social vale cosa alguna.

Y como la familia, concretamente la casa doméstica, es el principio y la parte mínima de la *urbe*, entonces su buen orden debe servir de utilidad para la ciudad y la paz de ésta. Se da paso así al consecuente mandar y obedecer que se da en la familia ahora en el ámbito civil, para que los ciudadanos manden, obedezcan y convengan así en la consecución de la paz civil.

El camino de Agustín de Hipona está dirigido hacia la diferenciación de dos tipos de ciudades que se orientan hacia fines distintos, pero que están igualmente ligadas y

regidas por la “Verdad” que en el plano ético es el sumo Bien que desea cualquier ser humano. Este supremo Bien está relacionado con todos los seres humanos, incluso con la ciudad terrena, la cual concibe en su propia configuración un orden natural que produce ciertos tipos de paz que coinciden con la eutritmia cósmica de todo lo creado, como la paz del individuo, la doméstica y la civil.

No obstante, el orden que ha dispuesto Dios, como Verdad suprema, no descarta la inexistencia como hemos dicho del disentiimiento metafísico de dos tipos de sociedades que dirigen sus vidas por caminos parecidos en lo concerniente a la paz temporal, pero opuestos con respecto al sumo Bien, ya que este último es la aspiración primera y final de cada individuo que hace parte de la ciudad de Dios.

La ciudad terrena se enfoca únicamente en los bienes y en la paz de la vida mundana. Aspira además a la paz doméstica y civil para la concordia entre sus ciudadanos, pero no defiende esta concordia bajo una justificación teleológica de perfección y encuentro con el Bien inmutable, sino que sus propósitos terrenos únicamente funcionan para la comodidad de la vida mutable y pasajera (*Civ. Dei*, XIX, 17).

No así la ciudad de Dios, que también está fuertemente interesada en los bienes de la vida mundana y en la paz que produce la configuración de la bien ordenada casa doméstica y civil, pero todo ello como actividades que finalmente se refieren al conocimiento pleno del sumo Bien. Por supuesto desea la justicia, ya que vela por las leyes que estén de común acuerdo con lo que ha dispuesto el Dios supremo para todas las naturalezas (*Civ. Dei*, XIX, 17). Además, se sirve de la paz cívica que consiste en el obedecer, en el mandar, y en sus propias leyes sociales mientras que no atenten contra la caridad y la actividad divulgativa de su fe. Cualquier ser humano, de cualquier raza, lengua o costumbre puede hacer parte de esta sociedad que fija todos sus actos en su fuente inmutable de felicidad.

Para la suscripción a esta justicia no hay acepción de personas. Cualquiera puede, ya sea de una nación o condición social particular, inscribirse en este seguimiento al Bien inmutable. No es importante el tipo de vida que se elija en medio de las estructuras sociales, sea ya una vida de investigación por la verdad o sea ya una vida activa. Lo realmente primordial es que sus acciones no sean contrarias a la justicia que es la paz que no hace daño a nadie y le da a cada quien el dominio correspondiente a lo suyo propio, es decir, que existen distintas maneras de llevar a cabo la vida humana con

relación al supremo bien. Se podría ser un gobernante civil, o un filósofo o ambos a la vez, pero sólo están realmente dirigidos en justicia al Bien supremo cuando sus actividades están ordenadas virtuosamente por la razón. De tal manera que uno que es filósofo cumpla su papel de investigador de la verdad siempre y cuando no olvide la interacción social con su prójimo; igualmente uno que es gobernante civil debe perseverar en su oficio, como ya se ha mencionado con relación al *pater familias*, no por la pasión de dominar sobre otros ciudadanos ya que así se convierte en un esclavo de su pasión y no antepone la virtud, sino que ejerce la autoridad y el oficio de gobernar por la virtud de ayudar a sus congéneres (*Civ. Dei*, XIX, 19)

No existe por lo tanto, ningún impedimento para ser parte de la ciudad de Dios y su justicia que esté determinado por el oficio que se tenga, ni siquiera por el de gobernante ya que la autoridad en el plano civil es sencillamente necesaria para estructurar la paz de la sociedad en el conjunto armonioso de las voluntades de mando y obediencia (*Civ. Dei*, XIX, 19). Sin embargo en este respecto Agustín sostiene que este tipo de posiciones sociales son estructuras y labores inferiores con relación a la contemplación de la verdad, a la indagación, a la búsqueda del conocimiento filosófico, porque en último término el fin de toda la actividad humana de la ciudad de Dios está orientada al sentido de su finalidad que es la contemplación de su Bienaventuranza inmutable e ideal.

Se entiende así, que las realidades terrenas son ciertamente inferiores comparadas con la Bienaventuranza final que es el sumo Bien, que es inmutable y perfectísimo. Y esta bienaventuranza es mejor debido a su perfección de inmutabilidad, alejada por supuesto de la clase de vida que se tiene en la tierra, ya que los bienes que en ella se tienen no están exentos de la desgracia, la mutabilidad y la imperfección. Y la relación de estas dos oposiciones consiste en que los bienes de la vida en la tierra tales como la fortaleza, la templanza y la justicia existen por un vínculo con el Sumo bien, pues es la verdadera y buena sabiduría que ayuda a la virtud a vivir sabia y ordenadamente hacia esos bienes. Esto es, que el supremo Bien, es además suprema sabiduría, y es por ella que los hombres pueden dirigir por medio de la virtud sus vidas con los bienes de la justicia, la templanza y la fortaleza. Sólo cuando el individuo posee la verdadera sabiduría entonces ordena de manera virtuosa su existencia con los bienes que ella le ofrece, como la prudencia para discernir, la

fortaleza para soportar, la templanza para contener y la justicia para distribuir con orden y armonía (*Civ. Dei*, XIX, 20).

A este tenor, vale la pena preguntarse si es preciso definir las naciones como Estados que dirigen sus intereses en orden y justicia, puesto que los Estados están conformados por ambas ciudades, por ciudadanos que ejercen autoridad pero que están fuertemente dominados por sus pasiones y vicios, pero también por otros que dominan sus pasiones por medio de la virtud. Queda así en cuestionamiento si es posible categorizar una nación como la Romana como un Estado o una República que defiende y promueve la verdadera justicia, ya que es este carácter o más bien esta virtud la que define propiamente a un Estado o una República según el criterio agustiniano. Agustín considera que la verdadera justicia únicamente puede darse en aquellas personas o conjunto de personas que dirigen sus intereses y voluntades hacia el Bien supremo y verdadero.

Pero consideremos la definición de Agustín acerca de la justicia en este ámbito político como una forma en la que continúa atribuyendo a la misma una significación que es correspondencia de la paz, la armonía y la concordia.

Este tema de la justicia en el ámbito político es desarrollado por Agustín de Hipona con una discusión que consiste en la definición de *res publica* de Cicerón en su obra *Sobre la República* y la definición propia que el Hiponense defiende. Y es muy importante este aspecto de toda la obra de la *Ciudad de Dios* porque aquí concluye de cierta manera la crítica ética y política que se desarrolló durante toda la primera parte de la obra y los libros anteriores al libro XIX en los cuales se referencian distintos literatos y pensadores romanos como Varrón y el mismo Cicerón. Se trata de la cuestión reflexiva acerca de la historia de Roma, de sus costumbres y formas sociales que Agustín ha tratado desde diferentes perspectivas, pero es conveniente para nuestro esfuerzo porque permite dilucidar la relación del Bien supremo con la paz y la justicia en el contexto de la sociedad civil.

Dicho lo anterior, el análisis crítico de Agustín inicia esbozando la definición ciceroniana de república. Explica que en la obra del Arpinate la *res publica* es definida como un conjunto de individuos que conforman un pueblo, y que dicho pueblo se unifica bajo la adopción de un derecho de común interés para todos (*Civ. Dei*, XIX, 21). La cuestión referente al derecho es discutida dentro de la obra, pero lo

importante para Agustín es cuando se establece que la justicia es aquello de lo cual dimana el derecho, y que luego este es el que se busca por la empresa del pueblo para conformarse como una república. Es decir, que la república en clave ciceroniana no es un contrato social sino la adopción de un derecho e intereses de una comunidad o un pueblo. Pero el sentido del derecho está fundamentado siempre en la noción de justicia, de que todo se haga fundado justamente en el derecho. En ese sentido para el Hiponense la existencia de una república romana es nula según la definición provista por Cicerón.

Agustín afirma que en la obra se discute acerca del valor de la justicia para la creación y la estabilidad de un Estado. Dice que algunos defienden la injusticia como una fuerza útil y determinante para gobernar sobre los individuos. Sin embargo esta afirmación es rechazada por el argumento de que toda República está basada en un derecho que dimana de la justicia, la cual es una virtud que da a cada uno lo suyo, o como lo dice claramente Filón: “[...] la justicia manda respetar a todos, proveer por el género humano, dar a cada uno lo suyo, no tocar lo sagrado, lo público y lo ajeno”. Esto es algo que los defensores de la injusticia no consideran o más bien no ven adecuado o útil, pues ellos defienden un tipo de justicia para el dominio y el mantenimiento del poder sobre los demás” (*Rep.* III, 15).

Ahora bien, los defensores de la injusticia alegan que el dominio es ciertamente bueno sobre otros porque sólo por medio de él es posible mantener el control y la fuerza sobre los ciudadanos y sobre las regiones que se dominan. A lo que los defensores de la justicia responden que el dominio en verdad es bueno cuando se realiza como es debido, es decir cuando se utiliza para retener la injusticia de aquellos dedicados a la delincuencia. Por medio de esta represión dominadora se les impide la independencia de cometer delitos, e ilustran esto por medio de una cadena de dominación necesaria en la vida humana: que Dios sea el amo del alma, esta dueña del cuerpo y la razón dominadora de las pasiones y los vicios (*Civ. Dei*, XIX, 21). A algunos les es necesario ser dominados por otros hombres, pero cada ser humano debe cumplir con la justicia de dar a cada uno lo suyo, a Dios su alma, a esta su cuerpo, y a la razón las pasiones.

Porque si Dios, el sumo Bien, no es con justicia el que domina el alma, entonces “por ningún derecho puede ella dominar el cuerpo ni la razón los vicios. Y si en un hombre

así está ausente toda justicia, por supuesto lo estará también en un grupo integrado por tales individuos” (*Civ. Dei*, XIX, 21). Por ende la afirmación de Agustín concluye en que no existe un derecho que se haya establecido en concordia entre un pueblo para la fundación de una República, como en el caso de la Romana. Porque la justicia es una virtud pero además es un concepto esencial cuando se habla de la naturaleza del derecho. La verdadera justicia está referida al orden natural y armónico que Dios ha prescrito para el género humano, que es una virtud que referida a algo justo y que da a cada uno lo suyo. Además es ordenada por el precepto de amor hacia el bien supremo, hacia el prójimo y hacia sí mismo.

Para el Hiponense el asunto de la justicia comprende una configuración del individuo en plena paz y armonía con el Dios-Bien y luego en su propia integridad. Este ordenamiento es justo, o más bien da a cada uno lo suyo y es conveniente para la existencia real y verdadera de la justicia. La justicia es una virtud que inicia como un interés en conjunto, que demuestra los intereses individuales. Por ello la crítica agustiniana va enfocada a la falta de un interés verdadero y bueno en la República romana, porque sus objetivos no están dirigidos hacia el sumo Bien y por ende no está fundamentada en la verdadera justicia.

El discurso de Agustín se explaya en un asunto apologético en el capítulo veintitrés contra el neoplatónico Porfirio. Sin embargo lo relevante en nuestro propósito definicional está consignado hacia el final de dicho capítulo. Allí, cuando ha probado que la inscripción en la ciudad de Dios es rendir obediencia a Dios porque es conveniente y beneficioso por las virtudes que demanda como la justicia y la castidad, en las cuales se configura una vida que ama y busca el conocimiento de la verdad, concluye diciendo:

“cuando falta la justicia de que hemos hablado, en virtud de la cual el único y supremo Dios, según la ley de su gracia, da órdenes a la ciudad que le obedece de no ofrecer sacrificios más que a Él solo, y como consecuencia que en todos los hombres, miembros de esta ciudad y obedientes a Dios, el alma sea fiel dueña del cuerpo, y la razón de los vicios, según un orden legítimo; y que lo mismo que un solo justo, así también una comunidad y un pueblo de justos vivan de la fe, fe que se pone en práctica por el amor, un amor por el que el hombre ama a Dios, como debe ser amado, y al prójimo como a sí mismo;

cuando, pues, falta esta justicia no hay una comunidad de hombres asociados por la adopción en común acuerdo de un derecho y una comunión de intereses”(Civ. Dei, XIX, 23) .

Claramente el Hiponense entiende la justicia como la dedicación ética y teleológica del individuo al Dios supremo como objeto de su amor, por el cual se realiza una moralidad en orden que vele por el dominio del alma del cuerpo y de las pasiones. De la misma manera debería ocurrir en el ámbito civil, para que todos los individuos de dicha comunidad vivan por ese amor que versa en amar primeramente el supremo Bien y también al prójimo como a sí mismo.

La conclusión entonces es que a falta de esta definición de justicia no hay una comunidad de acuerdo con el derecho, y por ende no es una república. Así pues queda respondida en sentido negativo la cuestión acerca de la existencia de verdaderos Estados puesto que los que hacen parte de una república no siempre poseen la virtud de la verdadera justicia. Ciertamente la definición de Cicerón, según el análisis crítico de Agustín, no permite hablar de la existencia de repúblicas, sin embargo el Hiponense propone una nueva definición para hablar de repúblicas.

El esquema definicional agustiniano es ahora, al hablar de una república, “una reunión de seres racionales afiliados por la armónica comunidad de objetos amados” (Civ. Dei, XIX, 24), porque anteriormente ha expuesto una definición de república por la virtud de la justicia que tiene por objeto de su amor el Bien supremo que es el mismo que le permite tener verdadera justicia. Sin embargo, la estructura consiste en el objeto de amor o de deseo que tiene cada pueblo. Por ello no descarta que Roma sea una república, porque cada pueblo humano y por ende racional, en cada momento de la historia ha tenido su propio objeto de amor que es también su finalidad y también el punto de acuerdo que le da unidad y concordia al mismo. Sin embargo qué cosas ama cada pueblo es a la vista de Agustín una cuestión dual. Las repúblicas únicamente pueden tener como objeto de amor, el Dios-Bien o cualquier otra cosa. Pero qué cosa ame un pueblo es a la final la manera como se conoce si está fundamentado en la verdadera justicia (Civ. Dei, XIX, 24).

Una verdadera justicia es la que prescribe el derecho y da una verdadera república. Sin embargo, como se ha dicho, Agustín establece una definición más abierta para el concepto político de pueblo, y es el grupo de seres racionales por la concorde

comunidad de objetos amados (*cf. Civ. Dei*, 24, 2). Y dado que una nación como la romana está agrupada por seres racionales entonces posee intereses, objetos de amor por los cuales se ha establecido como una república; su historia da cuenta de qué cosas ha amado. Por otro lado, cuando un pueblo ha visto la ruptura de la concordia por la diferencia de objetos amados, surge el conflicto. Aquí valdría la pena abordar la naturaleza de los matices de las divisiones y los conflictos entre los pueblos desde la definición de Agustín de comunidades unidas por el objeto amado. No obstante, las verdaderas virtudes, entre esas la justicia, son para Agustín un resultado de la dirección histórica a la cual se dirige un individuo y un pueblo. Y dicha dirección histórica o teleológica prescribe un orden de naturaleza en el cual el alma prevalezca sobre el cuerpo, la razón sobre los vicios y Dios-bien sobre el alma.

Este orden es esencial para Agustín de Hipona porque él está completamente en desacuerdo con una búsqueda de las virtudes por sí mismas, pues el orden es justo y bueno cuando está referido al bien supremo que es Dios. Las virtudes son el resultado del alma y la razón sometidas a Dios, porque el fin de las virtudes es él mismo. Se trata de un orden de causalidades superiores: el cuerpo por ejemplo vive por algo superior a él mismo; el hombre puede ser feliz por algo superior a él mismo (*Civ. Dei*, XIX, 27) ; y todo lo existente es inferior a la superioridad de la verdad causal eterna e inteligible que se explicó en el primer capítulo.

No obstante, la paz se materializa por medio de la concordia. Ella se halla en la vida terrena en medio de repúblicas que no son la verdadera república, pero que son necesarias y buenas para el disfrute de buenos y malos. Respecto a la finalidad de dos pueblos diferentes por su objeto de amor, el Hiponense concluye con una sentencia de rasgos maniqueístas: por un lado, en el encuentro beatífico del pueblo que se dirige al sumo bien; por otro, todos los pueblos que no encontrarán término a la pugna que se halla en la naturaleza, entre la miseria y la felicidad, o entre la paz y la guerra. Es decir, que la ciudad de Dios hallará la paz final en su visión beatífica, y todos los demás pueblos e individuos continuarán padeciendo la condición de guerra y dolor a causa del vicio y las pasiones que no fueron corregidas por la virtud dirigida al supremo bien.

Conclusión.

El concepto de “verdad” para Agustín de Hipona según los hallazgos y las definiciones que hemos expuesto en esta tesis ha manifestado una variabilidad consecuente con la tripartición de la filosofía en sus ramas de física, lógica o racional, y moral. Observamos que en el libro VIII de la *Ciudad de Dios* Agustín aborda principalmente una terminología que da luces acerca de su consideración de la filosofía y de la verdad, afirmando que toda la naturaleza de la verdad como concepto y realidad consiste en la naturaleza de Dios, pero además existen relaciones o puentes conceptuales con la vida y la existencia humana.

Acerca de la verdad como el principio de todas las cosas, es decir, como principio inmutable y creador de toda la realidad, se ha comprobado que Agustín toma la parte de la filosofía que se llama física, para afirmar desde un punto de vista ontológico que la inmutabilidad es un atributo que únicamente le pertenece a la existencia de la verdad, o Dios, que no cambia ni perece como todas las demás cosas, y que añadido a eso, es un ser perfecto y simple. Y dado que la filosofía física estriba en la indagación sobre el principio de todo, Agustín se inclina a favorecer como partidarios de su misma posición a los platónicos quienes para él afirmaron a Dios como el principio supremo e inmutable que creó todas las cosas.

Por otra parte, en la llamada filosofía racional, el Hiponense no aborda de manera amplia esta acepción de la verdad como la luz de todas las razones o como la sabiduría o la fuente de la sabiduría. Resignifica el término de filosofía como una búsqueda por la verdad, o concretamente por Dios-verdad que alumbra la inteligencia humana. No amplía su teoría de la iluminación porque enfoca sus sentencias filosóficas hacia debates filosófico-teológicos, como el concerniente a la teúrgia empleada por algunos neoplatónicos.

Finalmente, la felicidad como tema principal de la filosofía moral es tratada a partir de los conceptos del sumo Bien, la finalidad, la paz y la justicia. Esta última acepción de la verdad como Bien supremo, fue sin lugar a dudas el principal foco de atención de la verdad para Agustín de Hipona, esto debido a las implicaciones prácticas inmediatas que el concepto propone.

Puesto que las sociedades humanas viven y se comportan a partir de aquel sentido de finalidad que también fundamenta sus conductas morales. Ese aspecto de la verdad como Bien supremo es el más rico en sentido filosófico porque nos permite entender

puntualmente qué es aquello que Agustín cree sobre el sentido de las vidas humanas en las sociedades en las cuales viven.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes primarias

- ◆ Agustín de Hipona. (1977). *La Ciudad de Dios*. Biblioteca de autores cristianos BAC.
- ◆ Agustín de Hipona. (2017). *La Ciudad de Dios*. (Roper A., Editor). Editorial CLIE.
- ◆ Agustín de Hipona. (2010). *La Ciudad de Dios*. (Antuñano Alea S., edición, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis). Editorial Tecnos.
- ◆ Agustín de Hipona. (1985). *La Ciudad de Dios*. (Díaz de Beyral, C. J., traducción). Ediciones Orbis.

Fuentes secundarias

Libros

- ◆ Cicerón. (1991). *Sobre la República* (A. Dor's, ed. y trad.). Editorial Gredos.
- ◆ Di Silva, M. (2018). *LA IDEA DE VERDAD EN SAN AGUSTÍN*. En DE CANTERBURY A. (Autor) & Castañeda F., Lozano-Vásquez A., & Vaughan N. (Eds.), *Anselmo de Canterbury – tratado sobre la verdad* (pp. 151-170). Bogotá: Universidad de los Andes, Colombia.
- ◆ Oroz, J.; Alici, L.; Oldfield, J.; Pegueroles, J.; Pieretti A.; Galindo, A. José.; Todisco, O.; Rey, L.; Álvarez, Saturnino.; Moriones, F. (1998). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Tomo I: La Filosofía Agustiniana. EDICEP C.B.